



RIFLESSIONI INTORNO ALL'ERMENEUTICA DELLA METAFISICA DELLA PRESENZA DELL'ASSENZA

Maria Borrello

maria.borrello@unito.it

Abstract

[*Some considerations on the hermeneutics of "the metaphysics of presence of absence"*]
Inadequacy of language in defining meaning leads to assume an hermeneutical key able to preserve at least "possibility" of the meaning. The paper aims to consider the "hermeneutics of the presence of absence", for which language expresses meaning through something that it is not given, as that key. In this perspective, it focuses on the word "lalangue" by which Lacan indicates meaning's ability to overcome the words and to place itself in a musicality conceived as a combination of "heard words" and "heard *but not perceived* words". In that musicality lies the authenticity of the meaning that one can seize in hearing what the words don't say. What word doesn't say, therefore, allows us to access to the truth: a passage through which the understanding realizes itself out of a temporal dimension (since time doesn't dominate cognition). The possibility of the true meaning resides in this idea of *passage*, in its emergence and disappearance.

Key Words :

Language – Absence – Truth - Time.

Published in 2016 (Vol. 9)

ISLL owns nonexclusive copyrights in the aforementioned paper and its use on the ISLL website.



www.lawandliterature.org/index.php?channel=PAPERS

© ISLL - ITALIAN SOCIETY FOR LAW AND LITERATURE

ISSN 2035 - 553X



Riflessioni intorno all'ermeneutica della metafisica della presenza dell'assenza

Maria Borrello

Introduzione

*“Invocare la temporalità per definire quel che è “umano” è, certo, pertinente, risiede lì la condizione di “umano”: nell’essere mortale. Ma è diverso dal dire che la cognizione è sapere perché trascrizione dell’azione del tempo”¹. Non si può dunque ricondurre il senso entro una concezione temporale che, in quanto rappresentazione finita, porterebbe alla sua definizione: come se il senso arrivasse, grazie all’azione del tempo, alla fine; come se la possibilità del senso fosse sempre già inscritta nella sua fine. Se la *fine* segna la condizione dell’umano, la traslazione per la quale l’apprensione del senso dipenderebbe ugualmente dall’iscrizione di un momento ultimo si rivela metodologicamente erronea². L’accedere al senso si realizza invece attraverso un percorso differente, di cui è possibile dare conto razionalmente³. Questa è*

¹ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell’assenza. Due conferenze*, Mimesis, Milano, 2014, p. 24.

² Non si può, in effetti, nascondere la costruzione tautologica su cui tale impostazione si regge. Il senso sarebbe possibile, congruentemente con tale assunto, solo come “effetto di ritardo”, vale a dire come rivelazione inscritta in una fine capace di rivelare il senso del suo inizio. In altri termini, il dopo (la fine) esprimerebbe il senso del prima (inizio) secondo una articolazione temporale che lega causalmente i due termini assunti e che costruisce così una totalità, una pienezza capace di rendere il senso totalmente apprensibile e disponibile. La riflessione filosofica sembra rintracciare per lo più in tale struttura temporale la spiegazione della modalità con la quale si svolge l’attività cognitiva; celeberrima, in questo senso, la riflessione hegeliana: *“Del resto, a dire anche una parola sulla dottrina di come dev’essere il mondo, la filosofia arriva sempre troppo tardi. Come pensiero del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell’e fatta. Questo, che il concetto insegna, la storia mostra, appunto, necessario: che, cioè, prima l’ideale appare di contro al reale, nella maturità della realtà, e poi esso costruisce questo mondo medesimo, colto nella sostanza di esso, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo”*. Così in G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Prefazione, Laterza, Bari, 1965, pag. 17. La costruzione di Nerhot intende invece propriamente contestare tale impostazione, della quale rivela gli errori metodologici.

³ Precisamente secondo questa linea di analisi si sviluppa l’indagine metodologica di Patrick Nerhot, formalizzata compiutamente nel testo *La metafora del passaggio*, Cedam, Padova, 2008 e che trova nei due testi qui commentati un’ulteriore occasione di definizione. Questa impostazione risulta evidentemente critica nei confronti della costruzione, generalmente assunta, del concetto di storia, nella misura in cui quest’ultima viene ricondotta a una derivazione (il passato e il presente sarebbero causalmente legati, per cui sarebbe da ricercare nel primo il principio spiegazionale del secondo). L’approccio filosofico che propone l’autore procede dal rilevare invece come il passato sia sempre il “prima” di un “dopo”. Questo implica una concezione del tempo rovesciata, che evidenzia quindi nella contraddizione che manifesta, l’inutilità della rappresentazione temporale ai fini della comprensione del processo conoscitivo. Con le parole dell’autore, *La metafisica*

propriamente la scommessa metodologica da cui muove la prospettiva di Nerhot e le riflessioni che seguono intendono svilupparne alcuni aspetti.

Non si tratta quindi di riconoscere nella struttura ontica dell'essente - il suo "essere-per-la-morte"⁴ - la possibilità del senso, di un senso possibile; piuttosto, occorre abbandonare questa impostazione laddove pretende di garantire l'accesso al senso tramite la rappresentazione di una temporalità, per la quale il senso stesso risiederebbe in questo essere "per la fine". La critica formulata in questi testi da Nerhot è radicale: essa assume infatti che, contrariamente a quanto siamo generalmente avvezzi a ritenere, la struttura temporale è totalmente inutile per pervenire al senso. Le argomentazioni presentate nei due testi si costruiscono, in particolare, intorno a un'impossibilità: risulta in effetti impossibile riferirsi alle consuete categorie temporali (il passato, il presente o il futuro) prescindendo dalla loro attualità; ne consegue che il passato è sempre un passato-presente, presentificato cioè dalla ricostruzione che se ne offre; e specularmente il futuro non potrà che assumere la forma di un avvenuto, ogni qualvolta sarà il presente a evocarlo. In altri termini, questa scansione dei tempi, questa temporalizzazione del tempo che comunemente assumiamo per spiegare il senso e la modalità con la quale lo apprendiamo, risulta impossibile poiché si rovescia, dissipandosi, nel ragionamento.

Uscire allora dal paradigma della temporalità come struttura di definizione del senso è l'invito che questi testi propongono. Se accolto, questo invito consente di svelare la dimensione più propria del senso, che si rintraccia nella figura del *passaggio*: il senso, in altri termini, è passaggio. Le implicazioni di tale assunto sono considerevoli e consentono di riformulare alcuni concetti fondamentali per la riflessione filosofica che aprono a una nuova metafisica e che occorre dunque prendere in considerazione. In particolare ci soffermeremo, tra le molteplici sollecitazioni che questi testi offrono, su due aspetti, o meglio due *percorsi* di riflessione e di analisi suscitati dalla "metafora del passaggio", esposta nella prima conferenza, e dalla questione del linguaggio, "*lalangue*"⁵, sviluppata nella seconda conferenza.

della presenza dell'assenza, cit., p. 10: "Il prima è sempre il prima di un dopo e questo "dopo" è il mistero, l'interrogarsi sul nostro mondo, cioè su questo "noi", quest'"oggi", questo "io", in altri termini, quel che apre ogni ragionamento. Questo "dopo", quindi, non può significare un tempo, consistere in una temporalizzazione del tempo altrimenti si riterrebbe che sapere non è altro che una "dietrologia" del tutto triviale".

⁴ La concezione heideggeriana circa il senso dell'essere riconduce, notoriamente, alla categoria del tempo l'orizzonte di ogni comprensione possibile (in questo senso, M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Mondadori, 2011, premessa); il senso dell'essere trova così la sua possibilità a partire dall'iscrizione di una fine. Egli afferma: "Così la morte si rivela come la possibilità più propria, irrelativa, che insuperabilmente compete" (così in *Essere e tempo*, cit., p. 354). Questa fine viene però identificata come finalità: non solo l'essere muore, bensì esso è *per la morte*: egli precisa in questo senso "Nella morte l'Esserci non è né compiuto né semplicemente dissolto né, tanto meno, ultimato o disponibile. L'Esserci, allo stesso modo che, fin che è, è già costantemente il suo "non ancora", è anche già sempre la sua morte. Il finire proprio della morte non significa affatto un essere alla fine dell'Esserci, ma un essere-per-la-fine da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l'Esserci assume da quando c'è. "L'uomo, appena nato, è già abbastanza vecchio per morire" (così in *Essere e tempo*, 1976, p. 300). La riflessione di Heidegger sul punto è certamente assai complessa e non si pretende di restituirne in queste poche righe il senso profondo; tuttavia, si può rilevare come anche in essa l'iscrizione della temporalità come orizzonte per il senso conduca a una rappresentazione irrazionale, determinata dalla tautologia per la quale in effetti il senso posto per la fine sarebbe infine raggiunto. La critica che Nerhot rivolge alla costruzione heideggeriana è affrontata compiutamente nel testo: P. NERHOT, *Hernst Junger – Martin Heidegger. Il senso del limite (o la questione della tecnica)*, Cedam, Padova, 2008. Le tesi ivi presentate sono state poi ripensate e riformulate nel testo: *La question de la technique (à partir d'un échange épistolaire entre Ernst Jünger – Martin Heidegger)*, L'Harmattan, Paris, 2012.

⁵ Tale termine compare nel testo di J. Lacan "*Je parle aux murs*" per suggerire l'idea che il linguaggio produca senso tramite la sua "musicalità" che occorre cogliere. Tale espressione è intraducibile ma particolarmente evocativa nella misura in cui il senso è concepito tramite l'invocazione di un'assenza. La critica che Nerhot svolge nei testi citati si rivolge in particolare all'invocazione dell'assenza così come viene costruita da Lacan.

Primo percorso. Il passaggio

La riflessione filosofica elaborata nella prima conferenza convoca “la metafora del passaggio”⁶: attraverso questa metafora Nerhot identifica la struttura tramite la quale il senso si dà e una conoscenza, un sapere, si elabora senza che sia chiamata in causa la dimensione temporale; in effetti, precisa: “*Il passaggio non traduce una verità temporale, una verità per temporalità del tempo; il passaggio indica che il senso si costituisce come un ciò che “è” tramite ciò “che non è”*”⁷. Vi è in altri termini qualcosa di ineffabile, o più propriamente indicibile, che consente di accedere al senso; qualcosa che non è, ma secondo una modalità che non ha nulla a che fare con un passato (per cui questo “ciò che non è” tradurrebbe l’idea di qualcosa che *non è più*, o di qualcosa *che non è stato*, come a indicare uno scarto temporale con “ciò che è”, perché non avvenuto o *non ancora* avvenuto): il senso non è nell’avvenuto, vale a dire nella scansione temporale che trasforma il presente in passato, consegnando a quest’ultimo la pienezza del senso; il senso si realizza invece in ciò che *passa passando*, in ciò di cui quel passaggio si costituisce, in ciò che “*si annuncia cancellandosi*”⁸. Senza ritenzione possibile, senza che si possa condurre il senso entro una definizione che lo collocherebbe entro uno spazio di tempo (il definito), senza che le categorie della temporalità intervengano, senza provenire quindi da alcuna temporalizzazione.

Non vi è, in effetti, nel passaggio alcuna temporalità: esso indica l’attraversare che presuppone un procedere in cui ogni punto raggiunto implica un nuovo avvio; è così che il passaggio consiste in un’impossibile trattenimento; nulla è ritenuto, trattenuto, si passa, cioè si abbandona ciò che si raggiunge e si procede, senza stasi. Occorre però fare un’essenziale precisazione di metodo: l’aspetto interessante, e certamente originale, di questa impostazione risiede nel fatto che non traduce, nel suo costruirsi, l’idea del procedere verso un ignoto infine raggiunto. Di nuovo, dunque, l’impostazione di Nerhot risulta critica: si oppone infatti alla generale rappresentazione che il concetto di passaggio esprime, per il quale accedere al senso corrisponderebbe all’espletamento di un percorso, con un inizio e una fine; non vi è, in questo passare, in ciò che *passa passando*, un “altro” infine raggiunto e che in quanto fine ci consegna il senso; non vi è nulla da “apprendere”, nella duplicità che l’etimologia di questo verbo esprime (imparare, ma anche impossessarsi, trattenere) e che possa essere trasformato in altro da sé; è piuttosto in questo passare, in questo andare oltre, in questo “al di là” convocato, in cui non si rintraccia alcuna alterità, che risiede il senso⁹. Il senso si costituisce dunque in *ciò che passa passando*, si elabora e si definisce come irriducibile detenzione di qualcosa che dunque si afferma cancellandosi, traducendo così un impossibile trattenimento. Quest’ultimo aspetto è fondamentale poiché consente di considerare il sapere, la conoscenza in generale, come inesauribile, sempre rinnovato, espressione di qualcosa che è tramite ciò che non è; questa formula intende propriamente denunciare la non necessità di un riferimento all’alterità come struttura della cognizione. Tuttavia, poiché sottrarre la cognizione alla struttura dell’alterità entra in conflitto con il principio spieghazionale generalmente assunto, occorre specificare i termini e le implicazioni di tale esclusione. In particolare, nella costituzione della metafora del passaggio il riferimento all’alterità viene soppiantato dall’evocazione del concetto di “me-

⁶ Su quest’aspetto si veda: P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit.

⁷ Così, P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell’assenza*, cit., p. 12.

⁸ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell’assenza*, cit., pp. 15 e seg.

⁹ La rinuncia all’alterità costituisce uno degli aspetti caratterizzanti la prospettiva filosofica di Nerhot, che si oppone quindi alla gran parte delle riflessioni filosofiche del Novecento. Approfondiremo questo aspetto oltre in questo testo.

desimo”: secondo questa impostazione dunque una comprensione si realizza, può realizzarsi, se in luogo dell’alterità - e in luogo quindi della differenziazione che essa suscita -, si assume la *medesimezza*. Con questo termine l’autore intende propriamente individuare un’ulteriorità che non sia né espressione di un’alterità né pensiero di un’autoevidenza. La medesimezza in altri termini è ciò che il medesimo suscita e indica quindi l’andare oltre del medesimo. “Non c’è ovviamente alcuna “evidenza” al principio del pensiero del “medesimo” ma questo non può significare che essa implica l’“altro”, il pensiero per “altro”. Il pensiero del “medesimo” riporta, necessariamente, a una “medesimezza” o modo del sapere che sfida il non saputo in quanto esso interroga il sapere”¹⁰.

Il riferimento al medesimo consente di comprendere come una conoscenza possa realizzarsi, come si passi, propriamente, dal non saputo al sapere. Il medesimo in altri termini implica il riferimento a una trascendenza (la medesimezza) che in qualche modo lo supera, ma in virtù della quale si realizza il passaggio dal non saputo al sapere; sapere e non saputo in effetti non rappresentano i poli opposti, altri l’uno rispetto all’altro, entro cui un ragionamento si svolge; bensì, in quanto appartengono al medesimo ordine cognitivo, devono essere considerati come ciò tramite cui quel passaggio si realizza; in tal senso diviene possibile riconoscere entrambi gli estremi entro i quali si articola il processo cognitivo come dell’ordine del pensabile, sebbene quella stessa articolazione provenga da qualcosa che rimane indicibile. “Il pensiero del “medesimo” si impone allora logicamente: sapere significa apertura, al di là del sapere che solo il pensiero di un medesimo può formulare correttamente, cioè razionalmente”¹¹.

Quando il ragionamento evoca un’alterità, si determina una cesura incolmabile tra gli elementi che articolano quello stesso ragionamento; si consegna, in altri termini, quello stesso a un’articolazione impossibile, poiché solo attraverso il riferimento a qualcosa di “altro” si renderebbe comprensibile ciò che si sta indagando; per tale impostazione si deve dunque affidare a questo “altro” una capacità che si nega a quanto si indaga, vale a dire la sua conoscibilità. L’alterità, con tutta evidenza, affida il suo principio spieghazionale alla differenziazione: la comprensione si realizzerebbe cioè attraverso l’istituzione, o l’individuazione, di una differenziazione; tuttavia, tale ragionamento si rivela assolutamente irrazionale. L’irrazionalità del riferimento all’alterità, come struttura che porta alla cognizione, risiede infatti nella pretesa che il senso si ottenga per differenza, sebbene non siano dati i termini che istituiscono tale differenza¹². Rilevato questo errore metodologico, tuttavia, non si può affermare che rinunciare alla differenza conduca il ragionamento a incentrarsi sull’identità. Anche questo sarebbe un errore, uguale e di segno contrario al primo. “All’opposto dell’“identità”, è la “cancellazione” che viene ricercata in questa “medesimezza” del “medesimo”: ciò che “è” tramite ciò che “non è”, il “medesimo”. Ma esso non si costituisce come una differenza, sarebbe disconoscere di nuovo la questione metafisica, il pensiero del “medesimo” implica tutt’altro la(il) non

¹⁰ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 19.

¹¹ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 18.

¹² Si iscrive in tale impostazione la riflessione di Derrida, il quale, proprio per ovviare all’inefficienza di questa differenzialità propone e crea il termine di *differanza*. Nell’impostazione di Derrida la differenza diviene in effetti concetto originario, sempre già presente, dal quale dunque non è possibile uscire. Se la riflessione di Derrida rappresenta una rielaborazione delle tesi heideggeriane, non si può comunque nascondere, al di là della seduzione della formulazione, la difficoltà teoretica di mantenere questa differenza, che esprime quindi divergenza ma anche differimento infinito, come modalità cognitiva, in grado di dare conto dello scarto così creato tra conoscenza ed essere del mondo. (Il tema della differenza occupa gran parte delle riflessioni derridiane, si rimanda al celebre *L’écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967). Tale impostazione è su questa linea argomentativa contestata da Nerhot, il quale propone invece l’assenza non come altro, come l’altro del pensiero e da esso distinto; ma propriamente come medesimezza, che fa sì che l’al di là del sapere, il non saputo, ciò che non è ancora stato conosciuto, possa essere pensato propriamente a partire dal sapere.

(pensiero della) differenza, precisamente, se è pensiero dell'indicibile, il pensiero del "medesimo" rimane il pensabile e ciò, per "medesimezza"¹³. Il riferimento al medesimo non implica un'identità: si avrebbe così una rappresentazione del sapere che si ridurrebbe all'ordine della ripetizione. Per contro, il medesimo evoca una medesimezza, che nulla ha a che fare con l'alterità o l'identità; "Questo medesimo, ovviamente, implica una medesimezza perché non può suscitare un senso come medesimo del medesimo! Pensare così sarebbe un'assurdità. Sapere non significa ripetere. Sapere implica di conseguenza un oltre un medesimo ma che solo il pensiero di un medesimo può guidare. Questo medesimo definisce ciò che fa segno, cioè ciò che mostra e porta alla comprensione del mondo; pone una medesimezza che va oltre quel che sarebbe pensiero per auto evidenza di un medesimo, ovviamente. Ogni pensiero razionale funziona così"¹⁴. Attraverso l'evocazione di un medesimo, e cioè un al di là del sapere, ma tale attraverso il solo sapere¹⁵, si può comprendere, si può pensare ciò che pure resta dell'ordine dell'indicibile. "Quest'indicibile, il non saputo, non solo non è un ostacolo al sapere ma, al contrario, ne istituisce la condizione di possibilità con questo pensiero stesso del medesimo"¹⁶. La comprensione, in altri termini, si realizza in quanto la medesimezza traduce, costituisce il passaggio. Adottare la prospettiva del medesimo consente allora di ricondurre la comprensione a una rappresentazione del passaggio. Il senso, cioè, è passaggio o, con le parole di Nerhot, è in "ciò che passa passando". In questo senso, il medesimo è espressione di una trascendenza, la medesimezza appunto, capace di suscitare un senso; così si convoca una metafisica, che deve esser tuttavia correttamente compresa come "metafisica della presenza dell'assenza"¹⁷.

Un'assenza presente, presenza di un'assenza, che indica l'ineluttabilità di una mancanza e la sua imprescindibilità metodologica; un assente appunto cionondimeno presente, in quanto possibilità stessa di ogni conoscenza. In virtù di questa assenza, che è onticamente indicibile, ogni dire diviene possibile, ogni indagine conoscitiva può essere avviata, ogni conoscenza infine può realizzarsi. La *metafisica della presenza dell'assenza* definisce l'approccio metodologico da assumere laddove si voglia comprendere come si accede al senso, come si realizza quel processo "misterioso"¹⁸ che trasforma un "non saputo" in un sapere, in una conoscenza: essa insegna che *qualcosa è tramite ciò che non è*¹⁹. In

¹³ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 20.

¹⁴ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 18.

¹⁵ P. NERHOT, *Prima conferenza*, afferma in particolare, p. 15: "Trascrizione della rappresentazione di un sapere, il non saputo, lungi dal consistere in un estraneo del sapere, ne è invece una manifestazione. L'al di là del sapere, così come per esempio nominiamo la "creazione", implica la possibilità di pensare il non saputo, possibilità che può solo rimandare al sapere. È a partire da queste considerazioni, elementari, è vero, che bisogna introdurre il pensiero del "medesimo" e dedurre che "l'alterità" non potrà mai rappresentare la primissima questione di metodo".

¹⁶ P. NERHOT, *Prima conferenza*, p. 22.

¹⁷ Viene così precisato nel testo, p. 11: "Il dopo implica necessariamente il pensiero del "medesimo", altrimenti come si potrebbe pensare un "non saputo"? Possiamo pensare solo attraverso quel che costituisce il nostro sapere".

¹⁸ Uno dei tratti distintivi della riflessione di Nerhot rinvia alla denegata possibilità di individuare una vera e propria distinzione tra un approccio religioso e quello a esso generalmente opposto e che si rivendica autenticamente razionale. Egli afferma: "Questa metafisica della presenza dell'assenza che propongo, fa sì che la questione di metodo qualifichi come secondaria l'opposizione religioso-profano: bisogna pensare la questione dell'essere" al/del mondo come ciò che è tramite ciò che non è, senza riferirsi a quel che sarebbe un agire del tempo", *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 16. Nerhot evidenzia come in effetti, dal punto di vista metodologico, la struttura entro la quale si sviluppano i due approcci, profano e religioso, sia esattamente la medesima. Se in effetti, il pensiero religioso trova in un indicibile – Dio – ciò che apre ogni ragionare, altrettanto può dirsi del pensiero profano che, in accordo con l'assunto per il quale "il prima è sempre prima di un dopo", si manifesta sempre a partire da un indicibile, vale a dire, l'oggi, quel dopo indagato e che è pure sempre momento primo del ragionare. Il "mistero" rivela allora un'istanza metodologica fondamentale e imprescindibile, propriamente quella di un indicibile che avvia ogni indagine conoscitiva e a partire dalla quale si manifesta, si esprime e si esplica la razionalità.

¹⁹ L'ermeneutica della presenza dell'assenza, qui ripresa, è stata formulata già nel testo: P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit. Tale principio ermeneutico trova in questi testi una nuova occasione di definizione

questo essere presente, in questo *darsi* dell'assenza, si istituisce propriamente la possibilità del senso: all'origine, potremmo dire, vi è una mancanza che però avvia il ragionare e consente di pervenire al senso; è dunque un'origine che non ci riporta a un originario: la questione del tempo è totalmente fuorviante, poiché questo assente non si iscrive come momento primo di un ordine del tempo, un'assenza che sarebbe in altri termini una presenza che non è più, un'assenza che indicherebbe il venir meno di una presenza; essa è, potremmo dire, congenitamente assenza ed essa è in se stessa costitutiva della possibilità del conoscere: la distanza che separa questa ermeneutica da quella conosciuta come "metafisica della presenza"²⁰, è considerevole. Laddove quest'ultima, infatti, pretende di cogliere il senso di una presenza nel suo venir meno, concependo la questione del senso come dipendente da questa assenza della presenza, la proposta che Nerhot costruisce afferma che la comprensione di ciò che è presenza proviene da qualcosa che non si dà, che è in quanto tale assenza, riconducendo così la questione del senso alla presenza di un'assenza.

Le implicazioni di una tale ermeneutica sono indubbiamente notevoli: si opera in questi termini un vero e proprio rovesciamento della modalità con la quale si spiega il realizzarsi della comprensione; un rovesciamento che però rende razionalmente intelligibile qualunque processo cognitivo. Se infatti l'ermeneutica della metafisica della presenza suscita la rappresentazione di un al di là, che si concretizza in un'articolazione con un'alterità; la metafisica della presenza dell'assenza presuppone metodologicamente un'assenza non in quanto altro, bensì come medesimezza. Tale impostazione invita a rinunciare a una rappresentazione che articola la questione del senso attraverso l'alterità tra sapere e non sapere, e pone infatti originalmente una medesimezza tra i due: "*il medesimo significa la possibilità di conoscere quel che non è dell'ordine di un sapere, o non-saputo, ma che non per questo è un'impensabile*"²¹. Iscritti nel medesimo ordine ontico, sapere e non saputo si relazionano secondo un'articolazione razionale che si manifesta nel passaggio. Con questo riferimento al medesimo si dischiude un percorso nuovo, la cui pretesa consiste nel rendere intelligibile la modalità con la quale opera la razionalità laddove sia implicata in un processo conoscitivo. Spiega, questa la pretesa, come sia possibile pervenire a una conoscenza; spiega cioè come accedere al senso, come si realizzi quel passaggio dal non saputo alle forme del sapere.

Si apre così, indubbiamente, una linea di indagine assolutamente nuova che permette di uscire dalla irrazionale, eppure diffusissima, concezione del senso come alterità. Non l'alterità dunque, che rimane priva - ovunque sia invocata - di una definizione intelligibile, bensì il medesimo deve essere adottato come principio spieghiale dei processi di conoscenza. Il medesimo implica a sua volta il riferimento a qualcosa che lo supera: questa trascendenza è appunto la medesimezza.

Per tale ragione non vi è trasformazione in altro da sé, non vi è trattenimento, bensì passaggio. Il passaggio non necessita della temporalità poiché esprime da sé, attraverso la trascendenza che suscita, il suo senso. Del resto, la questione temporale apre una serie assai fitta di problemi e contraddizioni. Definire il tempo come a priori del pensare, secondo la lezione kantiana, conduce infatti a interrogare la modalità con la quale il tempo agisce: si conferisce così necessariamente una capacità di intervenire, e più propriamente

e permette, tramite il riferimento al "medesimo", così come definito dall'autore, di ridefinire metodologicamente la razionalità.

²⁰ Questa ermeneutica ha indubbiamente segnato le riflessioni filosofiche della seconda metà del Novecento. Per una riflessione sul punto si rimanda a: J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967 e *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.

²¹ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 7.

determinare, la questione del senso, come se solo con il passare del tempo fosse possibile accedere al senso, come se questo accesso dipendesse, fosse propriamente diretto dal tempo. In effetti, il tempo trattiene e cancella, cioè perde; il tempo fa e disfa ciò che fa, sebbene il riferimento a esso rimandi all'ipostatizzazione, alla possibilità, che il tempo costituisce, di trattenere, di cristallizzare nel suo procedere inarrestabile. *"Il pensiero razionale crede di capire che razionale significa tempo trattenuto, tempo sospeso, tempo dominato che apre, allora, alla possibilità di un'umanità immortale e senza Dio"*²². Tuttavia, tale rappresentazione finisce con il rivelare quello che potrebbe esser definito il dominio del tempo sull'uomo, o destino, che si priverebbe quindi della sua stessa intelligibilità. La dominazione sul tempo, che traduce l'idea di razionalità contemporanea²³, per la quale appunto la comprensione proviene dalla capacità di ricostruire un ordine tra presente e passato che appartiene al tempo, che sarebbe pertanto imm modificabile e che si tratterebbe soltanto di recepire, entrerebbe in conflitto con la dimensione più propria del tempo, vale a dire la sua irrimediabilità, risultando così impossibile. A tali risultati paradossali, cui conduce la struttura temporale, si oppone però la considerazione, quasi ovvia e banale, per la quale in realtà, *"il tempo distrugge allo stesso modo in cui costruisce; in fondo, nel modo che (ci) fa più comodo"*²⁴. In altri termini, l'agire stesso del tempo dipende dalla precipua modalità con la quale esso viene appreso. E a partire dunque da tali considerazioni che Nerhot elabora la sua concezione del tempo come irrilevante dal punto di vista metodologico per la realizzazione dei processi di cognizione.

Il nodo teoretico fondamentale attorno al quale si articola questa riflessione critica consiste proprio nel rilevare come il tempo non si domini, non possa essere dominato nella misura in cui ciò che è dell'ordine del passato non può in alcun modo portare da sé - e in sé - al senso; questo impossibile dominio sul tempo tuttavia non consegna la questione del senso a una rappresentazione per la quale esso sarebbe il prodotto dell'agire del tempo: non si tratta quindi di concepire la questione del senso come un dominio del tempo, come se il senso fosse dominato dal tempo, questa volta protagonista della produzione stessa del senso, capace di farne un risultato necessario; se il tempo non può esser dominato non è perché esso domina la razionalità, ma semplicemente perché esso è rispetto a essa inessenziale. Non serve. Ciò non ha impedito, e non impedisce tutt'ora, di inscrivere la conoscenza entro questa rappresentazione del tempo, capace di svelare e rendere intelligibile, questa la pretesa, il senso²⁵. Per tale ragione occorre ripensare le categorie tramite le quali si articolano i ragionamenti che ogni sapere sviluppa, e di cui ogni conoscenza si costituisce. A ciò corrisponde conseguentemente la riformulazione stessa del concetto di razionalità. Sarà così possibile arguire come la questione del senso risulti da un'articolazione totalmente differente a quanto generalmente predicato, in quanto essa

²² P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 17:

²³ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 30, si afferma: *"In quanto saremmo vittime dell'azione del tempo, dobbiamo con la ragione liberarci dal tempo, dire il passato-prevedere il futuro, essere padrone del nostro mondo, essere il nostro proprio Dio, in quanto padroni del tempo"*. Questo atto di dominio, tuttavia, si rivela impossibile. Il tempo trattiene, ma anche cancella e sembra così avvolgerci in un destino ineluttabile. Per uscire da tale impostazione che conduce a risultati assurdi, occorre allora secondo Nerhot, ripensare la categoria stessa del tempo e la modalità con la quale essa interviene nei nostri ragionamenti. Il risultato di una tale analisi conduce peraltro l'autore a verificare l'inessenzialità stessa della temporalità per la definizione della razionalità.

²⁴ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 16.

²⁵ Nerhot rileva come tale concezione della temporalità provenga di fatto dai Lumi e segni, a tutt'oggi, ogni ambito del conoscere. *"Il racconto del passato o il racconto dell'avvenire, l'esperienza scientifica, per esempio, sono le due stesse caratteristiche del principio di ragione della filosofia profana dei Lumi, sono entrambe una "proiezione", ciò significa la rappresentazione di una temporalità del tempo che significa un tempo controllato"*. Così, P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 23.

pone al suo avvio precisamente un'assenza e si dà nella forma di un passaggio. La possibilità del senso si insedia dunque in questo venir meno, in questo presentarsi sottraendosi. *"Ovviamente è sempre solo dell'essere ciò di cui testimonia la cancellazione"*. O, icasticamente, *"Bisogna saper imparare a pensare la questione del senso come quel che si annuncia per cancellazione. La presenza di un'assenza metafisica"*²⁶.

Risiede in questo riferimento alla cancellazione la possibilità stessa del senso; se così non fosse, non si avrebbero che pure ripetizioni, e mai nuove conoscenze. *"L'atto di conoscere, il pensante, proietta quel che "è" a partire da quel che istituisce il senso per cancellazione e che non può, in nessun modo, tradursi tramite un "alterità" poiché quest'ultima è "alterità" solo a partire da un pensiero del medesimo dell'essere"*²⁷. Se si assume dunque tale prospettiva sul senso diviene possibile ugualmente preservare la possibilità della verità: l'impegno che la pretesa di razionalità deve assumere, laddove voglia propriamente condurre a una conoscenza vera, consiste nel rendere intelligibile le forme tramite le quali essa si svolge. In altri termini, la questione della verità, la definizione e l'apprensione del vero, trovano nella riformulazione metodologica la loro stessa possibilità di essere. Si rileverà allora come *"nulla è descrittivo ma tutto è enunciativo, dove ciò che si "enuncia" consiste in una creazione, un'ermeneutica, - vale a dire - ciò che è tramite ciò che non è"*²⁸. Sebbene siamo soliti riportare la formulazione della verità entro una struttura temporale, che la renderebbe appunto propriamente possibile (costruiamo così del resto il concetto stesso di storia²⁹), la possibilità di attendere il vero dipende dalla capacità di riconoscere un'articolazione con qualcosa che non si dà, l'assenza, ma che pure avvia la ricerca stessa. La verità, ricercata, agognata, anche tradita, non risiede in un "luogo" al quale si perviene con l'azione del tempo, con l'agire del tempo. Piuttosto, *"un testo è senso perché annuncia/cancella. Ma questo non significa che esso parla il linguaggio del tempo! Questo significa che il "testo" è la cognizione che apre all'assenza che implica la presenza attraverso il significato di questi segni che sono le parole di una lingua"*³⁰. La predisposizione di un'ermeneutica che non trascini il ragionamento in una tautologia, e non conduca a risultati assurdi e irrazionali, consente di comprendere non solo come si realizzi la significazione (che evidentemente non si esaurisce totalmente nella pura dimensione linguistico-semantic, sebbene questa sia l'ineliminabile *medium*); ma più propriamente, consente di comprendere come la questione del senso sfugga al tentativo di antropomorfizzazione per il quale esso sarebbe iscritto nella *fine*. La questione del senso riporta allora a una rappresentazione del vero come apertura, come possibilità, sempre presente, di dire in verità ciò che non si sa. *"Presenza dell'assenza del "sé", pensiero di un "medesimo" che porta il senso oltre questo "medesimo", al non saputo o "medesimezza" di un "medesimo" e che apre alla (nostra) verità"*³¹. L'accesso al vero si realizza dunque sempre a partire da questa evocazione di una medesimezza che dà conto del passaggio, passaggio di senso, tra ciò che è e che ciò che non è. Conoscenza del vero e conoscenza dell'umano si realizzano sì, tramite le medesime modalità, ma queste non implicano – in alcun caso – il riferimento alla temporalità.

²⁶ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 25.

²⁷ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 12.

²⁸ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 19.

²⁹ In tal senso P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit.

³⁰ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 32.

³¹ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 27.

Secondo percorso. Il linguaggio

L'indagine sulla modalità con la quale si accede a ciò che è dell'ordine del vero conduce alla formulazione della *metafisica della presenza dell'assenza*. Accedere al vero significa, in altri termini, comprendere l'articolazione tra ciò che è e ciò che non è, significa quindi riconoscere, al principio di qualunque indagine sul vero, la presenza di un indicibile che propriamente fonda la possibilità di ogni dire.

Si rintraccia dunque, in questa asserzione, il nucleo fondante la riflessione svolta da Nerhot nelle due conferenze: una riflessione che si sviluppa in modo critico rispetto a due tendenze predominanti nella cultura filosofica contemporanea: si affronta così da una parte la questione del senso come iscrizione erronea di una temporalità che pretende di rivelare, nella sua costruzione tripartita di un passato-presente-futuro, la modalità con la quale conosciamo il mondo, con la quale formuliamo il nostro sapere, e dall'altra parte si rileva come la definizione del sé, in quanto trascrizione di una verità, sia erroneamente ricondotta a una totalità, agognata e infine raggiunta, come escatologia di una conoscenza pienamente disponibile.

Interrogare lo statuto del vero assume invece, nella costruzione filosofica che questi due testi propongono, i tratti di un percorso che rinuncia razionalmente alla figura della totalità e riconosce piuttosto come al principio di ogni dire, al principio di ogni conoscenza via sia un *indicibile*. Lo statuto ontico di questo indicibile non riconduce alla rappresentazione di un impensabile, ma evoca al contrario una metafisica, definita appunto "metafisica della presenza dell'assenza". La dimensione creativa di questa impostazione si rivela pienamente nell'indagine metodologica che realizza e di cui si costituisce essenzialmente³²: la struttura dei discorsi proposti trova il suo punto di forza nella costante e rigorosa ridefinizione dei termini tramite i quali si articolano. Si rileva quindi come ad avviare ogni processo di cognizione sia propriamente un'assenza, che si manifesta, ed è in quanto tale presenza.

Porre all'inizio del ragionamento l'assenza, vale a dire la mancanza, non è peraltro un atto inusitato per la conoscenza: la storia stessa della psicanalisi procede da questo assunto primordiale, per il quale compito dello psicanalista è propriamente accedere a essa, comprendere ciò che non appartiene all'ordine dell'enunciazione, sebbene propriamente attraverso di essa si manifesti³³. In questo senso, certamente pertinente appare la lettura, che segue la prima conferenza, di due testi di Lacan. Tuttavia, accertare l'assenza, la presenza dell'assenza, come fonte di qualunque conoscere, impone di precisare le modalità con le quali tale assenza interviene e impone altresì di identificare correttamente la struttura del ragionamento che così si determina³⁴.

³² La questione del metodo è centrale e costituisce il *trait d'union* tra le due conferenze: nella prima vengono infatti proposti e spiegati gli strumenti metodologici tramite i quali si rende possibile una lettura del testo di Lacan, proposta nella seconda; la lettura di Lacan diviene così un'occasione per verificare gli assunti posti nel primo incontro.

³³ L'interesse per le riflessioni di Nerhot sta però proprio nel fatto che, pur partendo dal riconoscimento di un'assenza, la trasforma in chiave ermeneutica come presenza. In altri termini, la riflessione di Nerhot costituisce una critica anche per la concezione psicanalitica dell'assenza.

³⁴ L'analisi dei testi di Lacan proposta da Nerhot si avvia infatti a partire dalla considerazione di una stretta "vicinanza" tra le due impostazioni, nel senso che Nerhot rintraccia nel ragionamento offerto da Lacan propriamente in atto la sua metafisica. Attraverso dunque questa chiave ermeneutica riesce anche ad evidenziare gli "errori", le formulazioni scorrette che Lacan propone. Cfr. *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., pp. 35-77.

Nella seconda conferenza, riportata nel testo “*Je parle aux murs di Jacques Lacan. Una metafisica della presenza dell'assenza*”³⁵, tale impostazione trova così occasione per una sua messa alla prova. O meglio, nei testi di Lacan che Nerhot considera, si rintraccia quella struttura delineata nella prima parte della riflessione, e che fornisce propriamente una chiave di lettura per la comprensione della riflessione lacaniana. La metafisica della presenza dell'assenza formulata da Nerhot deve quindi essere intesa come il quadro sintattico all'interno del quale possono essere riportate le considerazioni di Lacan affinché si possa accedere pienamente al loro senso. Non si è quindi trattato per Nerhot di commentare tale impostazione, o di procedere a una lettura con il fine di evidenziarne alcuni aspetti o criticarne degli altri. Il lavoro realizzato consiste piuttosto in una rielaborazione delle tesi sviluppate dall'illustre psicanalista. La lettura che ne offre Nerhot tange, riga dopo riga, il testo di Lacan, e ne svela l'intelaiatura, mettendone a nudo i legami e i punti di discontinuità, gli errori metodologici e le contraddizioni.

Tale svelamento non si realizza, tuttavia, come uno squarcio – velo di Maya che cade e che spoglia il testo considerato rivelandone le sue aporie; piuttosto, si realizza come il raggomitolare paziente di un filo disciolto, dipanato in un labirinto dal quale non sembra in grado di uscire. Immediatamente Nerhot rileva come il ragionamento posto in essere da Lacan non riesca di fatto a tradursi in termini razionali: molte le occasioni, gli aspetti che restano, nei testi lacaniani (o, più correttamente, nelle sue conferenze), privi di un addentellato con la razionalità. L'obiettivo è allora quello di ripensare le parole, le tesi di Lacan, per reinserirle in un ordine che possa effettivamente rivendicare per sé la pretesa di razionalità. Metodologicamente, si è quindi trattato di cogliere, costeggiando il pensiero, il senso profondo che quello stesso testo intendeva esprimere, analizzandolo nelle sue componenti e seguendolo nelle sue conclusioni. Tale atto di comprensione, in particolare, si realizza attraverso la ridefinizione degli elementi tramite i quali quel pensiero si articola.

La prospettiva di Nerhot, nel suo porsi quale critica, talvolta assai aspra e comunque certamente radicale, appare però soprattutto capace di incontrare il pensiero dell'altro, del quale ne rivela sì, gli aspetti aporetici, le tautologie, ma rispetto al quale rimane perfettamente aderente. Si tratta in effetti di una sorta di contro-scrittura che, se da una parte procede nella “decostruzione” del pensiero considerato, analizzato e interrogato, dall'altra restituisce a quel medesimo pensiero un quadro di senso all'interno del quale esso diviene pienamente comprensibile; questa lettura svela cioè dei diversi autori considerati, e in questo senso Lacan non è che un esempio, i nodi teoretici, i punti problematici, non già per una critica fine a se stessa, bensì per riportare e ricollocare quei ragionamenti e quelle riflessioni alle proprie capacità esplicative. Non consiste soltanto di una decostruzione la lettura messa in atto da Nerhot: la sua originalità, l'originalità del suo pensiero, sta nel fatto che la lettura smonta pezzo per pezzo gli elementi del ragionamento al fine di reinserirli, questa volta ridefiniti, entro un quadro razionale in modo da garantire di accedere al senso che essi propriamente esprimono. Non si tratta dunque di “decostruire”³⁶ un'impostazione o un ragionamento, ma di rivelarne la struttura razionale, tramite la messa in discussione degli elementi tramite i quali si articola e si costituisce. Delineato il quadro sintattico all'interno del quale procedere con la lettura di Lacan, diviene possibile per l'autore svelare la modalità con la quale l'illustre psicanalista costruisce, in particolare, il senso

³⁵ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., pp. 35-77.

³⁶ La “decostruzione” ha indubbiamente segnato la riflessione filosofica occidentale del XX secolo. Si tratta di una impostazione che ha inteso, in generale, mostrare gli aspetti aporetici e critici della riflessione metafisica. In questo senso essa trova la sua prima formulazione nella riflessione di Martin Heidegger. Derrida, in particolare, accoglie la lezione heideggeriana e sviluppa dunque queste tesi. Si veda in particolare: J. DERRIDA, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.

della psichiatria. Dato questo impianto strutturale, sarebbero peraltro molteplici i percorsi di analisi e di indagine possibili che la riflessione di Nerhot apre: tra questi, particolarmente interessante appare la riflessione sul linguaggio.

Notoriamente, la prospettiva lacaniana si sviluppa attorno alla questione del linguaggio³⁷. Quest'ultimo, vero centro della riflessione lacaniana, deve essere inteso, nella sua prospettiva, come *lalangue*³⁸, vale a dire come musicalità, una combinazione di parole ascoltate e parole ascoltate ma non sentite, capaci di condurre, fare accedere al senso. Le parole risuonano: in questo risuonare si colloca il senso vero e autentico, che occorre quindi saper cogliere. La possibilità della significazione è quindi ricondotta da Lacan a questa articolazione tra il dato positivo, ciò che viene detto, e ciò che in esso non si rintraccia, ma al quale si perviene tramite l'ascolto. La comprensione, rileva Nerhot, diviene cioè *intendimento*³⁹, nella duplice significazione di ascolto e di comprensione appunto. In effetti, la caratteristica più propria della psichiatria consiste in questo ascolto: un ascolto che non si limita a recepire un linguaggio, a partire da una grammatica che lo codifica; più propriamente questo ascolto è un intendimento, nel senso che è una comprensione di ciò che quello stesso linguaggio, nella sua positività, non enuncia. Lo psichiatra deve ascoltare e intendere la lingua della psicosi, che risuona attraverso le parole dell'analizzato. Vi è dunque un non detto, che pure si palesa, in quanto assenza, in ciò che il discorso dice. L'ascolto allora deve cogliere ciò che risuona in quelle parole, ciò che rimane non detto, seppure sia presente. Ciò che dunque si costituisce come presenza di un assente. Ritroviamo in questi termini la costruzione di Nerhot. Il linguaggio, in altri termini, consente l'affermazione della verità, ma secondo una modalità precipua: *"la psichiatria quindi è un ascolto tramite il quale accediamo alla verità. Bisogna imparare a sentire la musicalità della lingua: lalangue"*⁴⁰. Nella musica delle parole risiede la verità, il senso vero. Occorre allora saper intendere ciò che la parola dice, a partire da ciò che in essa manca.

Si delinea già, in queste poche righe, quella struttura metafisica che Nerhot definisce come presenza dell'assenza, in virtù della quale il conoscere è sempre espressione di una relazione tra ciò che è e ciò che non è. In particolare, questa modalità del conoscere, questa ermeneutica, garantisce di accedere al vero, permette cioè di pervenire a una conoscenza vera, conoscenza in verità di ciò che pure rimane inespresso verbalmente. Esattamente come avviene tramite l'evocazione dell'inconscio, la questione del sapere, della co-

³⁷ La prospettiva psicoanalitica di Lacan si costruisce intorno all'assunto per il quale *"l'inconscio è strutturato come un linguaggio"* (così in *Je parle aux murs*, Seuil, Paris, 2011, p. 18). In altri termini, la dimensione del linguaggio, che deve essere inteso come una combinazione di parole e silenzi, dunque come qualcosa che supera la pura e semplice dimensione verbale, consente propriamente di accedere al senso o, secondo le parole di Lacan a un sapere "insaputo", p. 23: *"Le savoir insu dont il s'agit dans la psychanalyse est un savoir qui bel et bien s'articule, qui est structuré comme un langage"*. Sul pensiero di Lacan si rimanda a: M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Desiderio godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano, 2012, e *Ritratti del desiderio*, Cortina, Milano, 2012, dove a pag. 61 afferma: *"Lacan affermava che il compito primo dell'analista è quello di "custodire il silenzio" (...) per valorizzarne la parola, per rendere possibile l'esperienza dell'ascolto e, dunque, del riconoscimento"*. Riconoscimento, e dunque sapere, sono quindi possibili solo tramite il linguaggio, inteso come combinatoria di due elementi, la parola udita e quella udita ma non intesa, la cui articolazione rende propriamente possibile il senso.

³⁸ Questa espressione vuole significare l'importanza di ciò che supera il linguaggio, pur appartenendo al medesimo ordine, l'importanza in altri termini della musicalità nei processi di comprensione e di significazione, altrimenti impossibile. *Lalangue* suggerisce infatti l'idea che il linguaggio, la lingua appunto, siano contestualmente e necessariamente espressivi di qualcosa che supera le parole, sebbene a esse attengano. La musica che producono partecipa cioè del senso che veicolano. Per tale ragione questa espressione non è propriamente traducibile, e viene così riportata anche nel testo di Nerhot.

³⁹ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 40: *"la vera psichiatria – secondo la lezione di Lacan – è la creazione dell'ascolto, un intendimento, come lo chiamo, che intende, cioè conosce, l'inconscio"*.

⁴⁰ P. NERHOT, *La metafisica della presenza dell'assenza*, cit., p. 37.

noscenza in generale, trova in questa formulazione la sua definizione più propria. Il concetto di inconscio⁴¹ è certamente tra i più complessi nella riflessione psicoanalitica: il riferimento a esso in questa sede può tuttavia esser riportato alla struttura stessa della conoscenza, vale a dire come elemento che partecipa alla identificazione del senso, secondo però una modalità peculiare. La definizione di inconscio come ciò che sarebbe “strutturato come un linguaggio” implica conseguentemente una precipua rappresentazione della modalità con la quale conosciamo, perveniamo cioè a una conoscenza, e definisce altresì la possibilità stessa della verità. È Lacan stesso a mettere in relazione queste due *entità*: ma se nel seminario dello psicanalista si rileva come la possibilità del sapere provenga da questo *insaputo*, che tradurrebbe quindi la vera conoscenza⁴²; nella lettura di Nerhot, si rileva come invece la possibilità di accedere al vero non sia da ascrivere a un’impossibilità, ma debba esser rintracciata in questa articolazione tra sapere e non saputo. O, in altri termini, debba rivendicare per sé la sua intelligibilità, il suo fondamento razionale. L’interesse della riflessione di Nerhot sembra risiedere propriamente in questo tentativo, alla fine realizzato, di insediare qualunque discorso sul vero entro i margini della razionalità⁴³. Una razionalità che però egli rifonda e riporta in particolare a questa capacità di riconoscere la presenza di un’assenza come fonte, avvio, di ogni ragionamento. Saper cogliere questa assenza impone, secondo Nerhot, riconoscere altresì l’istanza di senso che questa assenza esprime e reca con sé. Non un mancante, nel senso della privazione, ma propriamente un’assenza, nel senso dell’apertura. L’assenza è cioè ciò che apre ogni ragionamento. La sua presenza fonda così ogni dire.

L’interesse per la riflessione di Lacan risiede proprio nelle premesse da cui muove il suo ragionamento: certamente, infatti, non si può nascondere la rilevanza degli elementi - potremmo dire - meta-discorsivi qualora si voglia attendere alla verità. Lacan mostra chiaramente - e del resto questo aspetto connota interamente la scienza della psichiatria - come, laddove si voglia accedere alla verità, si debba saper accedere al “non detto”, dal momento che quest’ultimo trova uno spazio significante in ciò che si dice. Lacan afferma: “*La parole définit la place de ce que l’on appelle la vérité*”⁴⁴. Ma la conclusione cui perviene, per la quale l’ordine del vero non può essere atteso dalla parola, che sarebbe piuttosto il veicolo della menzogna⁴⁵, può esser rigettata. Se, in effetti, la parola identifica uno spazio capace di accogliere il vero, è dunque solo tramite la parola che al vero si può accedere. Si può allora leggere tale affermazione tramite la costruzione di Nerhot e riconoscere come il “non saputo” non sia affatto l’opposto del “sapere”: “*è perché un non saputo testimonia di ciò che è sapere che un sapere sa ciò che è conoscere*”⁴⁶. La questione in effetti, secondo Nerhot, non è quella di svelare una verità che il linguaggio maschererebbe, o ancora falsificherebbe. Pensare in questi termini la questione della verità porterebbe a considerare il linguaggio come la forma *falsa* di una verità. L’assurdità di tale conclusione è palese. L’invito che viene proposto in questi testi, consiste invece nel rilevare come: “*Un lapsus, per esempio, non mente, non dice il falso ma è vero di una verità che consiste in un al di là dell’atto di linguaggio.*”

⁴¹ Sul concetto di inconscio la bibliografia è assai ampia: nella scienza psicoanalitica centrale è stata, com’è noto, la definizione fornita da Freud (S. FREUD, *Una difficoltà della psicoanalisi* in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1967-1980).

⁴² J. LACAN, *Je parle aux murs*, cit., p. 16 : “*Si la vérité c’est pas le savoir, c’est que c’est le non-savoir*”.

⁴³ La riformulazione del concetto di razionalità costituisce la scrittura in filigrana di diversi suoi scritti: rimandiamo in particolare a: P. NERHOT, *La metafora del passaggio*, cit. e *La coutume. Le droit muet*, Giappichelli, Torino, 2012.

⁴⁴ J. LACAN, *Je parle aux murs*, cit., p. 25.

⁴⁵ E Lacan afferma : “*à la vérité, c’est le cas de le dire, la vérité ne dit la vérité, et pas à moitié, que dans un cas – quand elle dit «Je mens»*” (*ibid.*).

⁴⁶ P. NERHOT, *La metafisica*, cit., p. 42.

*Questa verità del linguaggio mediante il linguaggio ma oltre il linguaggio, precisamente, è il lapsus che capisco per quanto sappia intenderlo. Il lapsus mostra la verità, cioè mostra che qualcosa, in ciò che viene detto, non passa*⁴⁷. La verità, la questione del senso in generale, si istituisce tramite questo passaggio. La verità si esprime cioè in quanto passaggio, è *nel* passare, che comunica, afferma, rivela. Non è dunque in questo senso inarrivabile, o intraducibile. Essa è (nel) linguaggio, in quel passare che attraverso il linguaggio si realizza, nella musicalità che esso produce. La musica diviene allora metaforicamente capace di dare conto dello statuto del vero. La musica, cioè il suono, dunque combinazione di ascolto e intendimento⁴⁸. È in questo passaggio che il senso si produce, e la verità si rivela. *“La mancanza, ciò che non è, si mostra tramite “ciò che è” atto di linguaggio”*.

La questione metafisica ritrova in questa impostazione la sua centralità. L'assenza, la mancanza, costituisce la modalità tramite la quale la verità - e i processi che conducono alla sua affermazione - si mostra. *“Parlare ai muri”*⁴⁹, come Jacques Lacan sostiene di fare, rivela il suo senso profondo. Non si tratta in effetti di dire che quell'atto di parola non ha trovato o non trova il suo interlocutore. Solo un fraintendimento può riconoscere in quell'espressione una provocazione. *“Parlare ai muri”* indica invece la modalità con la quale il senso si produce: Lacan, di nuovo, suggerisce una spiegazione che si rivela tuttavia inefficiente. Nella sua costruzione egli rivela infatti come quei muri siano fenomenologicamente la traccia che porta al senso - la sua presenza al seminario. Lacan procede nella sua riflessione assumendo che sia questa presenza a portarlo a una conoscenza. La conoscenza che questi muri disvelano è quella di un sapere, certo, ma di un soggetto *in primis*. Svelano, quei muri, il senso di *“Lacan”*, Lacan psichiatra, Lacan che esercita la psichiatria. E la verità che adesso rivelano consiste in una denuncia: il compito primo di un analista, il primo obiettivo dell'analisi deve consistere nell'accedere a quel che non viene espressamente detto, ma che pure si situa nel testo, in ciò che si dice; in questo senso Lacan si accorge di *“parlare ai muri”*: non già per scarso rilievo dell'uditorio, perché piuttosto quei muri trattengono, includono il senso stesso di un'esistenza (quella dello psichiatra Lacan) e, nell'atto di parola di Lacan, svelano la *sua* verità: così ora, proprio davanti a quell'uditorio e a quei muri, Lacan si può chiedere *“cosa faccio qui?”*. Domanda di senso - essenziale, fondamentale - che rimarrebbe però priva di una risposta, se non si scorgesse in *“quella presenza”*, i *“muri”*, una metafisica dell'essere. In altri termini, *“essi sono verità in quanto presenza”*⁵⁰, ma secondo una modalità precipua: essi infatti non contengono, trattengono, ciò che è dell'ordine del vero. Non sono una *“prigione”* del senso, per il senso. Sono invece ciò tramite cui un senso *passa*, sono propriamente ciò che consente il passaggio, sono la presenza che riporta e testimonia di una cancellazione, che adesso, tramite questa presenza, può essere colta nella sua pienezza di senso. *“I muri sono la condizione della verità, di una verità che dice l'assenza, modo d'essere di un “io””*⁵¹. I *“muri”*, in effetti, sono quel testo che dice, tramite ciò che risuona nel suo dire, sono il *fenomeno* del senso. Il *fenomeno* tramite il quale si accede al senso, alla verità. Essi portano, sono il passaggio che esprime il vero. Non occorre allora, contrariamente a ciò che fa Lacan, riferirsi a una temporalità per spiegare questo accesso al senso. Non sono in effetti i muri a trattenere in sé il senso che ora, con il tempo, si rivela a Lacan, che lo indaga⁵². Assumere tale impostazione lascerebbe

⁴⁷ P. NERHOT, *La metafisica*, cit., p. 43.

⁴⁸ Questo aspetto è stato ampiamente analizzato da Nerhot, a partire dall'opera di san Agostino, il *De Musica*, nel testo *La metafora del passaggio*, a cui si rinvia.

⁴⁹ Oltre a essere il titolo scelto per la pubblicazione dei seminari alla Chapelle Sainte Anne, quest'espressione avvia una serie di considerazione che Lacan svolge durante il seminario (op. cit., p. 86).

⁵⁰ P. NERHOT, *La metafisica*, cit., p. 61.

⁵¹ P. NERHOT, *La metafisica*, cit., p. 63.

⁵² Una simile impostazione ricorrerebbe alle obiezioni riportate nella prima parte del testo, a cui si rimanda.

infatti nell'imbarazzo di spiegare perché ora? E nemmeno offrirebbe garanzie sulla veridicità di quanto esprime questo "ora". Ma se una verità su questo "ora" può esser detta, è perché la si riconosce nel passaggio che evoca e di cui si costituisce. *"La verità non ha un Altro; la verità passa attraverso il discorso, essa consiste in un "io", ciò significa che la verità (tras)porta verso un medesimo, a partire da/ tramite quel che è detto, ma un indicibile medesimo, un io scisso che solo la medesimezza del medesimo può dire"*⁵³.

La potenza esplicativa dell'ermeneutica della presenza dell'assenza consiste proprio in questo suo aderire perfettamente alla costruzione che Lacan propone, rivelandone il senso. Senza tradire il testo, ma seguendo invece, parola dopo parola, frase dopo frase, accediamo, con questa ermeneutica, alla profondità del suo senso. Consente questa lettura di penetrare il testo: né di decostruirlo, né di criticarlo. Se in effetti una critica si coglie, essa è posta al fine di far emergere la reale significazione, il senso profondo che esso esprime. Senza uscire dal testo, ma dall'interno. Come in uno spazio capace di ospitare il senso. Uno spazio in cui i muri costituiscono la modalità con la quale ciò che non è può rendersi presente. La riflessione di Nerhot costituisce dunque una chiave di lettura, una chiave che apre in effetti alla conoscenza. Una chiave, o fuori di metafora, un metodo, essenzialmente razionale, nel senso che esso trova nella razionalità la sua ragion d'essere, che diviene così propriamente lo spazio in cui un senso può insediarsi, una verità può cogliersi.

⁵³ P. NERHOT, *La metafisica*, cit., p. 73.